

## Просвещението и православният свят

Лари Улф  
(Ню Йорк)

Тази студия разглежда възприемането на православието извън православния свят през епохата на Просвещението. Тя се зароди като лекция, която бе представена в Атина по покана на големия гръцки историк на политическата мисъл Пасхалис Китромилидис. Вдъхновен от работата на Китромилидис върху Просвещението в православния свят, аз се опитах да обърна гледната точка и да предложа наблюдения върху гледната точка на просветителите за православието. Започвайки с текстовете на западните пътешественици, анализирах един постоянен модел на пренебрежението на пътешествениците, като се фокусирах върху три основни области: 1) естетическите качества на византийски икони, напълно неценена от тези пътешественици; 2) предполагаемото разточителство на православния ритуал, който се възприема като суеверие от западните просветители и 3) предполагаемото невежество на православни духовници (нещо, което се твърди и в рамките на православния свят, Екатерина Велика, например, организира за тях семинари в Русия). Моят анализ на тези типа критики показва, че в никакъв случай те нямат религиозен характер, а по-скоро са свързани с по-обща проблеми, свързани с „цивилизация“, като образованието, подготовката на художниците, противопоставянето просвещение – суеверие. От тази гледна точка, негативната представа за православието всъщност е част от изцяло светската представа за Източна Европа, която обединява православни, католически и мюсюлмански земи и народи.

Втората част на студията разглежда политическите представи за православието, появили се след 1768, по време на войната на Екатерина срещу Османската империя. За първи път просветени западни наблюдатели си дават сметка за възможното политическо значение на православието за мобилизиране на населението. Това е въпрос на голям интерес, а понякога и загриженост, особено при Тройната граница (Triplex Confinium), като се има предвид, че съседните на Османската империя държави на Хабсбургите и Венеция обхващат и православно население. Едно от нещата, които ми направиха впечатление, бе, че дискусиите от XVIII в. носят в себе си едно имплицитно „Хънтингтоново“ виждане за политическия сблъсък на цивилизации, свързан с разликата в религията. Всъщност, за първи път представих тази лекция през 2000 година, веднага след края на войната на НАТО в Югославия през 1999 г.,

в момент, когато западните наблюдатели (в САЩ и Европа) притеснени се опасяваха, по Хънтингтън, от появата на „Православна ос“, спонсорирана от Русия. Беше интересно да се наблюдават някои предчувствия за подобна гледна точка от осемнайсети век, когато Западна Европа започва да се тревожи от стимулирането на православието в Османската империя от страна на Екатерина по време на Руско-турската война от 1768–1774.

С оглед на българския превод на тази студия, съжалявам, че не разполагам с повече материал за самата България. Най-интересният източник, който използвах по отношение на България, е пътеписът на астроном йезуит Руджеро Бошкович, който напуска Константинопол през 1762 г. и пътува по суша през територията на България. Тъй като Бошкович е католически свещеник и понеже е роден в Дубровник, той има сетива както за славянския език, така и за православното вероизповедание на българите, към които проявява значителен интерес и разбиране. Неговото отношение съм разгледал по-подробно в отделна статия:

„Boscovich in the Balkans: A Jesuit Perspective on Orthodox Christianity in the Age of Enlightenment,“ in *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts*, eds. John O'Malley, Gauvin Bailey, et. al. (University of Toronto Press, 2006), pp. 738–57.

## Предговор

### *„Представете си учудването ми“*

Константинос Димарас започва своето блестящо изследване „Съдбата на Волтер в Гърция“ с пристигането на френския пътешественик граф Мари-Габриел дьо Шоазьол-Гуфие на остров Патмос през 1776 г., където още при слизането си е посрещнат от православен монах. Шоазьол-Гуфие, бъдещият посланик на Франция в Константинопол, ще стане един от най-влиятелните еминентисти във Франция с публикуването на *Живописно пътуване в Гърция* през 1782 г. Той винаги високо е ценил живописното класическо наследство на древните гърци, но православният калугер от Патмос съвсем неочаквано ще го върне към настоящето.

*В момента, в който корабът пусна котва, побързах да сляза на брега, за да отида до манастира. Изобицо и не можех да си представя срещата, която щеше да възбуди интереса и любопитството ми още в следващия миг. Бях се отправил към планината, когато забелязах слизащ от нея монах, който бързаше към мен. Попита ме на италиански коя е родината ми, от къде идвам и какво се е случило в Европа през последните седем години, когато нито един кораб не е акостирал до тези скали. Когато разбра, че съм французин, извика: „Кажми ми, Вол-*

тер жив ли е още?“ Представете си учудването ми! Тогава го запитах на свой ред: „Кой си ти?“ Извиках. „Ти, един монах, който обитава тези скали и произнася име, което човек едва ли очаква да чуе по тези места.“<sup>1</sup>

Оказва се, че монахът знае и друго име и настойчиво моли френския пътешественик: „Моля те, прогони страховете ми, Волтер и Русо, тези двама благодетели на обществото, живи ли са?“<sup>2</sup> Шоазьол-Гуфие изказва собственото си „учудване“ (*étonnement*) от подобен интерес към интелектуалните светилина на Просвещението сред православните монаси, които вероятно французинът си е представял като цяло занимаващи се с други, не толкова философски проблеми. Предполагал е, че неговите френски читатели ще бъдат също толкова удивени да научат за съществуването на отшелник философ, на пръв поглед изолиран от Просвещението на остров Патмос, както Робинзон Крузо на пустинния остров.

Днес обаче, благодарение на труда на учени като Константинос Димарас, за историците не представлява изненада фактът, че Просвещението е изиграло важна роля в Гърция и сред монасите в православния свят. Димарас разкрива, че удивлението на монаха не е нито необяснимо, нито необикновено, а по-скоро се вписва в контекста на съществуващите и противоречиви интереси към Волтер, които изиграват роля в интелектуалната история на Гърция от 1760 г. до края на века. Нещо повече, тъй като духовенството е в основата на интелектуалния живот в Гърция, монасите изграждат специфична православна гледна точка към Просвещението.

Историческата преоценка на положителното присъствие на Просвещението в православния свят, отразена през гледната точка на монаха за *les philosophes*, навежда на мисълта и за важноста от изучаването на обратната гледна точка, т.е. представата на Просвещението за православията. Учудването на Шоазьол-Гуфие разкрива имплицитно снизходителното отношение към православните монаси, напълно съвпадащо с общото пренебрежително отношение към православието, което откриваме дори и в неговото описание на Гърция. В този контекст силното му увлечение към езическото минало прави съвременното православно благочестие да изглежда разочароващо. Но за френските философи обра-

---

<sup>1</sup> Mari-Gabriel de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'Empire ottoman en Grèce, dans la Troade, les îles de l'archipel et sur les côtes de l'Asie-Mineure*, 2<sup>nd</sup> Edition, Volume I (Paris: Librairie de J. P. Aillaud, 1842), pp. 164–165; Constantinos Dimaras, „La fortune de Voltaire en Grèce“, *La Grèce au temps des Lumières* (Geneva: Librairie Droz, 1969), pp. 61–62.

<sup>2</sup> Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, p. 165; вж. и Olga Augustinos, *French Odysseys: Greece in French Travel Literature from Renaissance to the Romantic Era* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), pp. 157–73.

зите на православието са свързани не само с Гърция, а с един много по-голям географски регион, от Санкт Петербург до Константинопол. Посоката на погледа неизменно е от запад на изток и, за да разберем как Просвещението вижда православието, трябва да разгледаме тази концепция в условията на зараждащата се през XVIII век идея за различието между Източна и Западна Европа. Всъщност Просвещението не използва термина „православен“, за да опише обряда, който по-скоро изглежда неортодоксален от западна гледна точка, нито пък термина „схизматически“, така широко използван през XVIII век извън традиционния римокатолически дискурс. В крайна сметка философите са склонни да бъдат скептични или дори иронични, относно последиците от теологическата схизма. Много често православната църква е описвана като „гръцка“, дори когато се говори за религия в области, отдалечени от Гърция. През 1772 г. Джон Глен Кинг публикува в Лондон книгата *Обредите и церемониите в гръцката църква в Русия*, въпреки че споменава също и „източната или гръцка църква“, а дори и „ориенталската или гръцка църква“<sup>3</sup>. Чуждите наблюдатели са наясно със своето относително западно отношение към източната територия на православната църква. Образи от православието са неизбежно източни образи, възприемани според полуориентализма, с който Просвещението определя Източна Европа.

Образите от Източна Европа обаче не са задължително православни, защото Източна Европа обхваща земи и народи, изповядващи други религии като католицизъм, ислям и юдаизъм. В действителност е изненадващо, че идеята за Източна Европа, която според решаващото за XVIII век понятие и неологизъм „цивилизация“ се възприема като изоставаща територия, нехайно съчетава религиозни елементи, които вероятно са изглеждали враждебни или противоположни в по-ранни или по-късни формулировки. Философите с тяхното непочтително отношение към „суеверието“ и „фанатизмът“ в основата на всички религии са напълно способни да пропуснат седемвековен разкол и така да открият общи характеристики между римокатолическа Полша и православна Русия, обединени под знака на Източна Европа. Според същия признак присъствието на евреи в Полско-литовската федерация и на мюсюлмани в Османската империя се възприема като религиозни ориенталски белези, които разкриват основно сходство между земи, възприемани като цяло като изостанали.

---

<sup>3</sup> John Glen King, *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia: Containing an account of its Doctrine, Worship, and Discipline* (London: W. Owen in Fleet-Street; J. Dodsley in Pall-Mall; J. Rivington in St. Paul's Church-Yard; and T. Becket and P. A. De Hondt in the Strand, 1772; reprinted in New York: AMS Press, 1970), p. 1.

Православието също би могло да бъде класифицирано като ориенталско, но без съмнение то е съществената отлика, която характеризира Източна Европа. Когато през 80-те години на XVIII век френският дипломат граф Луи-Филип дьо Сежур пътува от Берлин до Варшава, му се струва, че „когато човек влезе в Полша, сякаш вече не е в Европа“, а след това добавя „всичко наоколо кара човек да мисли, че се е върнал десет века назад и се намира сред ордите на хуните, скитите, венетите, славяните и сарматите“. Тази граница на непознатото и изостаналостта, която е така рязко очертана в просветеното въображение на Сежур, всъщност е доста далеч не само от континенталната граница на Европа, но и от православните земи. Идвайки от Франция, Сежур смята, че пътува извън Европа и назад във времето, след като е прекосил границата между протестантска Прусия и католическа Полша. Крайната цел на пътуването му е Санкт Петербург, който ще опише под влиянието на видяното в Полша. В руската столица се преплитат „варварството и цивилизацията, X и XVIII век, нравите на Азия и Европа, грубите скити и изтънчените европейци.“<sup>4</sup> Американският пътешественик Джон Ледярд, който по същото време пътува в обратната посока, открива забележителна прилика между Полша и Русия. Според него границата между Полша и Прусия е „голямата бариера на азиатските и европейски маниери“. Подобни впечатления са изцяло мисловни манипулации върху картата на Европа и това е процес, който Ледярд определя като „философска география“. Това ясно показва, че православието не е било сред основните фактори в съзнанието на пътешествениците, с които те да опишат различията между Източна и Западна Европа.<sup>5</sup> Въпреки теорията на Самюъл Хънтингтън за кохерентността на определена православна „цивилизация“, която той противопоставя на тази на „Запада“, разлика, която според него се корени в исторически различия, съзнанието на пътешествениците от края на XVIII век не отделя прекалено внимание на този определен аспект на различието.<sup>6</sup> Вместо това те се насочват към светски разлики, основаващи се на изостаналостта. По този начин православните земи лесно биват присъединени към съседни територии и често пъти в духа на пълното безразличие са свързани с напълно различни религии.

Следователно тези специфични за Просвещението схващания за православието трябва да бъдат разглеждани в контекста на общата идея за Източна Европа, но и да бъдат отделени от този географски район и да бъдат анализирани в рамките на философските понятия

---

<sup>4</sup> Улф, Лари. *Изобретяването на Източна Европа: Картата на цивилизацията в съзнанието на Просвещението*. Прев. Л. Дуков, София: Кралица Маб, 2004, с. 22 и сл.

<sup>5</sup> Улф, Лари. *Изобретяването на Източна Европа...*, с. 505–507.

<sup>6</sup> Хънтингтън, Самуел. *Сблъсъкът на цивилизацията*. Прев. Р. Радева. София: Обсидиан, 2000, с. 134 и др.

от този период за религиозните прилики и различия. Волтер например, на когото толкова силно се възхищава монахът от остров Патмос и чиято репутация, според Димарас, е изиграла такава важна роля в Гръцкото просвещение, може да послужи като начална точка за обратния анализ на просветителските идеи за православието. Гледната точка на Волтер относно православната религия, най-вече тази в Русия, е безспорно негативна, но предразсъдъците му разкриват намиращата се в основата интелектуална структура на просветителско религиозно пренебрежително отношение. Тези предубеждения са чисто „философски“, тъй като Волтер никога не посещава православна страна. Но има и такива просветени пътешественици от XVIII век, които, въз основа на лични наблюдения, се стремят да извлекат есенцията на православието, възприето в сравнение с връзката му с по-познати на пътешествениците от родните им места религии. В действителност различни чужди изследователи достигат до изненадващо близки заключения относно православните икони, православните ритуали и православното духовенство. Исторически е възможно да различим възникването на просветителско разбиране за потенциалната политическа роля на православието в международните отношения през XVIII век. Този въпрос би могъл да бъде изучен най-добре, тъй като се е развил по време на войната между Османската империя и Русия от 1768 до 1774 г и особено при отгласите на войната в района на Адриатика. Водеща политическа роля в този регион играе Венеция, съчетаваща италиански, гръцки и славянски културни елементи и включваща римокатолически и православни религиозни общности. В този контекст човек може да забележи важността на просветителските образи на православието за формиране на съвременна перспектива за религиозно различие и нейните политически последици.

### **Волтер и православието:**

#### *„Като татарите и техният Далай лама“*

Интересът на Волтер към съвременна Гърция възниква по време на войната между Русия и Османската империя и е породен от култа му към императрица Екатерина Велика. Именно нейният „гръцки план“ да превземе Константинопол вдъхновява ентузиазма му и през 1770 г., по време на гръцкото въстание срещу Османската империя, той пише на Екатерина Велика в Санкт Петербург: „Вашето начинание е безспорно най-красивата маневра от последните две хиляди години.“ Екатерина, с нейния практичен начин на държавно управление, е обхваната от сантиментални мисли за древна Гърция отпреди две хиляди години, но не проявява интерес към сегашното положение на страната. През 1770 г. тя пише на Волтер: „Скоро Гърция ще бъде свободна, но е твърде далеч от онова, което е била в миналото. Въпреки това е при-

ятно да чуеш имената на онези места, за които сме слушали като млади.“<sup>7</sup> Гърците няма да получат независимост през 1770 г., отчасти защото Екатерина е готова да ги остави в ръцете на османците, когато въстанието не успява. В кореспонденцията между Екатерина и Волтер, чието общо възхищение моментално галванизира ентузиазъм по елинското, не откриваме никаква връзка между гръцкия проект и православие. Въпреки че императрицата добре осъзнава потенциала на подобен православен призив в Югоизточна Европа, с който да разпали антиосмански настроения, тя си дава сметка, че реториката на подобен религиозен кръстоносен поход едва ли ще спечели прочутия философ от Ферне.

В своето *Есе за нравите*, неговата обща история, Волтер описва византийското православие като страдащо от „отблъскващо суеврие“ и, като философ, интересът му към Русия е повод да разсъждава доста сурово за руското православие. В *История на Карл XII*, в която пише за конфликта на шведския крал с Петър Велики по време на Северната война, Волтер вижда връзката между руското и гръцкото православие. Пише до Русия, че „религията им е била и все още е тази на гръцките християни, но примесена със суеверия, към които всички те са силно привързани съобразно странностите им“<sup>8</sup>. От просветителска гледна точка е ясно, че най-малко просветените хора ще бъдат склонни да вярват на най-екстравагантни и, следователно, на най-невероятните суеверията. Критиката на Волтер към руското православие е част от като цяло критичното отношение към руското общество и неговите обичаи и нрави, точно онези сили, които Петър се опитва да промени. Всъщност, именно възхищението на Волтер към Петър Велики го прави толкова язвителен към Русия преди неговото управление, включително ролята на църквата и властта на патриарха сред руснаците.

*Бог и св. Никола са обекти на техния култ и веднага след това са царят и патриархът. Властта на патриарха е безгранична, също като невежеството им. Той обявява смъртните присъди, извършва най-жестоките мъчения, които не могат да бъдат обжалвани. Той дефилира на кон сред народа два пъти годишно, следван от целия клир; царят, пешком, държи юздите на коня; хората се просват на земята като татари пред техния Далай лама.*<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Voltaire and Catherine, *Correspondence*, in *Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767*, ed. W. F. Reddaway (1931; New York: Russell & Russell, 1971), Voltaire to Catherine, 4 July 1770, p. 58; Catherine to Voltaire, 16/27 May 1770, p. 56; вж. и Augustinos, *French Odysseys*, pp. 131–147; Artemis Leontis, *Topographies of Hellenism: Mapping the Homeland* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), pp. 52–66.

<sup>8</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Volume I, ed. Renè Pomeau (Paris: Editions Garnier Frères, 1963), p. 821; Voltaire, *Histoire de Charles XII*, ed. Georges Mailhos (Paris: Garnier-Flammarion, 1968), p. 45.

<sup>9</sup> Voltaire, *Histoire de Charles XII*, p. 45.

<sup>10</sup> Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, pp. 168–169.

Така Волтер представя руското православие едновременно варварско и ориенталско в сходството си с татарите. Що се отнася до суеверието, на остров Патмос Шоазьол-Гуфие сравнява православните гърци с индусите, лапландците и „слабоумните“ тибетци и тяхното вярване в „божествеността на Далай-лама“<sup>10</sup>. С алюзията за Далай-лама французите подчертават източните аспекти на православията в Източна Европа.

Да, според Сежур Източна Европа е междинна област, в която се преплитат варварщината и цивилизацията, Азия и Европа. В историческия сценарий на Волтер руското православие е част от варварщината и азиатското, а Петър Велики свързва с цивилизацията и европейското. Волтер приветства цар Петър за борбата му срещу религиозните суеверия и за това, че е подчинил патриарха.

*С течение на времето московците разбраха що е това общество. Суеверието бяха премахнати, достойнството на патриарха бе ограничено. Царят застана начело на църквата. Това негово начинание, което би могло да струва трона или дори живота на някой принц с малко власт, успя без почти никакви пречки и така бе гарантиран успехът и на всички други негови нововъведения. След като бе подчинил арогантните и варварски духовници, се осмели да ги образова, като така рискува да се превърнат в заплаха, но вярваше, че има достатъчно власт, за да не се бои от тях<sup>11</sup>.*

Радостта на Волтер от триумфа на просветения монарх над варварския лама и неговите суеверни слуги очевидно влияе негативно на мнението му за православията, но „суеверие“ е също и термин, използван много често от най-известните философи срещу духовенството на повечето от основните религии и особено срещу католицизма във Франция. В своя *Философски речник* Волтер определя „суеверие“ доста широко – „Почти всичко, което надхвърля преклонението пред едно висше същество и подчинението на неговите вечни повели“. След това добавя, че „родено от езичеството, суеверието се възприема от юдаизма и покварява ранната християнската църква“. Дори признава относителността на суеверието, тъй като „днес половин Европа смята, че другата половина дълго време е била и продължава да бъде суеверна“, тъй като протестантите смятат „почти всички ритуали на римската църква за израз на безумно суеверие“<sup>12</sup>. Любимата полемична стратегия на Волтер е да говори за суеверие-

<sup>10</sup> Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, pp. 168–169.

<sup>11</sup> Voltaire, *Histoire de Charles XII*, p. 47.

<sup>12</sup> Волтер, Франсоа. *Философски речник*. Прев. Ст. Атанасов. Варна: Георги Бакалов, 1982, с. 364–368.

то на католицизма, като приписва това пренебрежително отношение на протестантите (най-драматично, вероятно, в статията „Причастие“ (Transubstantiation) във *Философски речник*, като по този начин индиректно отправя обвинения към римокатолическата църква в суеверие. Неговото възхищение в *История на Карл XII* от премахването на суеверието в Русия, насочено номинално към руското православие, без съмнение представлява отглас от антипатията му към Рим.

Като описва подробно православното суеверие в Русия, Волтер прави аналогия с други страни и религии. „Хората обсъждаха дали религията в тази страна е както и другаде (*comme ailleurs*)“, отбелязва той. „Най-големият спор обаче беше дали миряните да се прекръстват с два пръста, или с три“. Това е спор, който според Волтер е доста глупав, но не и по-глупав от споровете на други места. Суеверието, според Волтер, е опасно свързано с фанатизма, който той открива навсякъде около себе си в духа на католицизма. Когато говори за Русия, отбелязва само, че „дори и в онези цивилизовани нации (*comme parmi ces nations policées*), където всеки е богослов, има фанатици“<sup>13</sup>. Сарказмът му към цивилизованите нации показва, че злото в православието не е неразривно свързано с варварството в Русия.

В края на своя живот Волтер ще заяви, че Русия успява да подчини суеверието на рационалния просветителски дух в много по-голяма степен от останалата част на Европа. Водеща роля в този религиозен процес изиграва Екатерина, която Волтер поздравява в кореспонденцията си от 1768 г.

*Никога не бих предположил през 1700 г., че един ден Разумът (la Raison), непознат както на патриарх Никон, така и на Колегията на кардиналите, и също толкова нежелан както от папите и архимандритите, така и от доминиканците, този Разум ще дойде в Москва с гласа на принцеса, родена в Германия, която ще събере в голямата си зала идолопоклонници, мюсюлмани, гърци, католици, лутерани и всички те ще станат нейни деца.<sup>14</sup>*

Така Волтер отхвърля всяка теория, че руското варварство компрометираща православието, или обратното, че православното суеверие петни Русия. По-скоро той акцентира върху идеално симетричната съпоставимост на руското православие и католицизма, която Екатерина преодолява като въплъщение на Разума. Православните патриарси и архимандрити не са нито по-добри, нито по-лоши от католическите доминиканци, а безграничната власт на патриарха е подобна на тази на йерар-

<sup>13</sup> Voltaire, *Histoire de Charles XII*, p. 45.

<sup>14</sup> Voltaire to Catherine, *Correspondence*, 29 January 1768, pp. 18–19.

хическите претенции на Рим. Екатерина, немска принцеса лутеранка, приела по-късно руската православна вяра, в действителност не изповядва нито една от двете според Волтер, който по детски поставя наравно всички религии – езичество, ислям, православие, католицизъм и протестантство, всяка от тях лековерно суеверна, пренебрежително събрани на едно от просветения глас на Разума. Волтер, който е едва на шест години през 1700 г., допуска, че дори едно дете би могло да разпознае взаимозаменяемата детинска природа и суеверна същност на основните религии. В същото време потвърждава, че през XVIII век е постигната трансцендентна перспектива за различните тривиалности на религиозната диференциация.

Ключът за разбирането на снизходителното отношение на Волтер към православието е да приемем неговото екуменично презрение към всички религии с техния фанатизъм и суеверие. Драмата на Волтер *Мохамед* предизвиква противоречие в Париж през 1742 г., защото той представя суеверието и фанатизма в исляма като имплицитно сходни с християнството. Теодор Бестерман посочва, че алюзиите на Волтер за Мохамед са разбрани от поне част от публиката като непочтително отношение към божествената същност на Исус Христос. Волтер облича своя нерелигиозен замисъл в арабски одежди и безрамно посвещава пиесата си на папата. Подобно на казуса с антисемитизма, Питър Гей предполага, че „Антиеврейските забележки на Волтер са отчасти несъзнателни, отчасти съзнателна маска за антихристиянските му чувства“<sup>15</sup>. Това би било напълно в стила на реторичната стратегия на Волтер да критикува православието, а всъщност имплицитно да има предвид католицизма. Волтер, най-известният философ на Просвещението, е критичен от екуменични позиции към различни религии, като за просветеното му око всички изглеждат варварски и суеверни. Така православието не може да стане, според него и просветените му съвременници, основната характерна черта на определена цивилизация в Русия, поне в духа на хипотезата на Хънтингтън. Източна Европа е възприета и конструирана от философите на Просвещението, без да се отчитат религиозните граници, а Полша и Русия са обединени в менталната карта на Европа според критериите цивилизация и изостаналост. Всъщност, когато Волтер пише, че „днес половин Европа вярва, че от дълго време другата половина е била и все още е суеверна“, разделянето на континента, което очевидно има предвид, е между протестанти и католици, разделени от линията между севера и юга. Новопоявилото се различие между из-

---

<sup>15</sup> Theodore Besterman, *Voltaire* (1969; Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp. 259–262; Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, 2nd Edition (New Heaven: Yale University Press, 1988), p. 353.

тока и запада в Европа понякога би могло да включва порицаването на православно суеверие, но винаги в контекста на светски възприеманата изостаналост. Философите признават, че суеверието е изиграло аналогична роля в повечето религии и не може да бъде считано за екзотична черта на далечни земи или народи. Следователно, гледната точка на Просвещението за православието е тясно свързана с просветителския спор за религиите като цяло.

### **Православните икони:**

*„Изображения, израз на ужасен вкус“*

Волтер никога не е посещавал православна страна, но философите, които не са пътували, могат да се възползват от нарастващото количество от публикувани разкази на пътешественици през XVIII век с преки наблюдения върху православието. През 1778 английският пътешественик Уилям Коукс пътува в Русия и публикува *Пътешествия в Полша, Русия, Швеция и Дания* през 1784, две години след като Шоазьол-Гуфие издава *Живописно пътуване в Гърция*. Макар че православието рядко е основна тема на такива пътеписи, то неизбежно получава някакво внимание и просветената публика започва да сглобява картината на православния свят от Санкт Петербург до Константинопол, в региона, който постепенно почва да бъде наричан Източна Европа. Образите на православието в тези разкази са неизменно негативни и много последователни във вниманието и реакцията към определени акценти на православната религия, особено стилът и функцията на православните икони, сложността на православните ритуали и церемонии и предполагаемото „невежество“ на православните свещеници, което Волтер също потвърждава от разстояние. Тези аспекти на православието предизвикват у чужди пътешественици съгласуван комплекс от реакции, който предлагаме на обща просветена перспектива, осигуряваща интелектуална последователност на многократното цитиране на негативни наблюдения. За просветения поглед към православието религиозните предразсъдъци пораждават философска критика.

Коукс е англикански духовник и, следователно, настроен на религиозна вълна, макар че едва ли е дълбоко религиозен. Служи като свещеник в Бленхайм, когато му предлагат да стане пътуващ учител на невръстния племенник на херцога на Малбъро. Малко необичаен маршрут го отвежда от Полша в Русия през лятото на 1778 и ако някой руснак беше попитал дали Волтер е все още жив, отговорът би бил отрицателен, защото възрастния философ умира в Париж по-рано същата година. Когато Коукс попада в Смоленск, на път за Москва, той не пропуска да посети православни богослужения в катедралата, където е изключително поразен от иконите: „Вътрешните стени бяха покрити с груби рисунки, изобразяващи Спасителя, Девата и много от свет-

ците, които изобилстват в гръцкия календар.<sup>16</sup> Споменатото „изобилие“ от светци предизвиква неодобрителен възглас у англиканския наблюдател срещу претруфеността, а Коукс се изказва неприкрито отрицателно в естетическите си размисления върху „грубостта“ на иконите. Грубостта е противоположното на изящството и това наблюдение е в пълно съгласие с по-обобщаващото твърдение на Коукс за слабо развитата цивилизация в Русия. И в Москва той открива, че църковните икони са не по-малко естетически неприятни: „Много от фигурите са изключително големи и са изрисувани по най-грубия начин; някои са нарисувани направо по голите стени, други върху големи, масивни плочи от сребро и мед или пък са поставени в рамки от тези метали.“ Примитивността на изображенията определя примитивността на реакциите, а самите икони го поразяват не само с големия си брой, но и с големите си размери.

Коукс нарича тези икони груби мацаници, нещо по-долно от картини, и естетическото му отчуждение от византийското изкуство обуславя англиканското му отхвърляне на православното идолопоклонство. „Над входа на всяка църква е окачен портрета на светеца патрон – разказва Коукс – на когото местните хора отдават почит, като минават със сваляне на шапки, прекръстване, а понякога и докосване на земята с глава, церемония, която често съм виждал да се повтаря девет или десет пъти подред.“<sup>17</sup> Волтер счита просването пред патриарха за варварско, а Коукс не е особено впечатлен от просването пред иконите; недодялаността на иконите напълно пасва на грубостта на религиозния обичай. Докато Волтер сравнява православното просване с това на татарите пред техния лама, Коукс, в англиканското си отрицание спрямо богосужебните изображения, прави скрито сравнение с римокатолицизма, чието предполагаемо идолопоклонство е разгневявало ревностните протестанти още от времето на Реформацията. Философският дух на XVIII век неизменно разсъждава върху различните религии в сравнителен план и е склонен да забелязва тънкостите на религиозното многообразие и подобие.

Коукс използва като наръчник за руското православие книгата на Джон Глен Кинг *Обредите и ритуалите на гръцката църква в Русия*, написана също в духа на просветителския англиканизъм, и я цитира в своите *Пътувания*. Кинг служи осем години като свещеник на британската търговска общност в Санкт Петербург и олицетворява просветителския императив за изследване и тълкуване на чуждата религия.

---

<sup>16</sup> William Coxe, *Travels in Poland and Russia, from Travels into Poland, Russia, Sweden, and Denmark*, 5th edition (London, 1802; reprinted in New York: Arno Press and The New York Times, 1970), Volume I, pp. 259–260.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 320–321.

*Ситуацията, в която бях поставен през последните няколко години, като свещеник на британския завод в Санкт Петербург, от само себе си ме накара да се разровя в обредите на руската църква, които съм виждал да се изпълняват всеки ден. Първоначалното ми намерение беше само да получа достатъчно знания, за да мога да ги опиша накратко, тъй като тяхната уникалност ги превръща в достойни за любопитството на моите приятели.<sup>18</sup>*

Кинг е в Русия през 60-те години на XVIII век, връща се в Англия, за да получи докторска степен по теология в Оксфорд („тъй като университета в Кембридж ми създаде трудности, които ми се сториха абсурдни“), за да отегчава Фани Бърни със своята празна многословност („говори три часа по дадена тема, без да каже нищо“) и да публикува книгата си за православната църква през 1772 с посвещение на крал Джордж III<sup>19</sup>. Личното чувство на Кинг за научно проучване е предизвикано от обществения дух на сериозно любопитство до такава степен, че далечната екзотика на Русия може да бъде открита в уникалността на православните обреди.

Първата илюстрация в тома показва диаграмата на православна църква с иконостас, наречен „най-святото място в църквата“. Втората илюстрация показва изображение на типичен иконостас с коментар за сложните орнаменти: „Иконостасът [...] е богато украсен и пищно позлатен, а рамките на картините в някои църкви са инкрустирани със скъпоценни камъни.“<sup>20</sup> Колебливото възхищение на Кинг за позлатата и рамките с орнаменти отстъпва на явното отричане на иконите като религиозно изкуство.

*Може да се очаква, че ценните картини ще съставляват част от богатствата на една църква, в която религиозните картини не са само задължителна украса, а необходимост за богослужението [...], но при все че броят на тези картини е толкова голям и въпреки че религията е причината за постигането на такова съвършенство и изящество в живописата и скулптурата в папските страни, а и във всички страни, където тези творби са осветени за службите и храмовете на божествата, то поради същата причина тя не е имала щастието да роди нито един добър художник и нито една значима картина в Русия: напротив, произлезли са най-жалките мацаници, въпреки че за някои от тях се твърди, че са дело на ангели.<sup>21</sup>*

<sup>18</sup> King, *Rites and Ceremonies*, p. i.

<sup>19</sup> Anthony Cross, *By the Banks of the Neva: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 104–108.

<sup>20</sup> King, *Rites and Ceremonies*, pp. 26 & 29.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 33.

Пълното отчуждение на Кинг от естетическите ценности на византийския стил прави иконите да изглеждат, както по-късно и на Коукс, като мацаници вместо картини. В този случай сравнението с римокатолицизма е във вреда на православието, тъй като английският вкус в епохата на сър Джошуа Рейнолдс е напълно способен да оцени великия стил на Рафаел и Рубенс, въпреки „папските“ им аспекти. Все пак идолопоклонството на православието, чрез поклонението пред иконите, може би изглежда подозрително „папско“, самите икони – особено непривлекателни, а руснаците доста непридирчиви към обектите си на поклонение.

Обяснението на Кинг включва поставянето на руското религиозно изкуство в общия контекст на руската цивилизация и има предвид степени на развитие, според които лошият вкус е елемент от невежество и варварство.

*Въобще не трябва да се учудваме, че вкусът на един народ може да бъде толкова покварен, че да търпи, а и може би да бъде удовлетворен от такива ужасни изображения без цвят, рисунък или перспектива, ако вземем предвид факта, че този народ е тънал в невежество с векове и е гледал на създаването на картини по-скоро като на занаят, отколкото като на изящно изкуство, което изисква усилията на изключителни гении и таланти. Няма съмнение, че това изкуство след известен период ще процъфтява в Русия, тъй като на местното население в никакъв случай не му липсва бързина и няма да пропусне шанса да се постарее и да се възползва от насърчението, получено от нейното настоящо имперско величие. Тази велика принцеса, която се отнася с внимание към всеки предмет, който допринася за щастието и славата на страната ѝ, е създала най-благородната институция за изящни изкуства и е основала галерия за най-прочутите картини в страната си.<sup>22</sup>*

Така Кинг изрича присъдата си над Русия от възвишената перспектива на Английското просвещение и цивилизация, но същевременно осъжда руснаците за неуспеха им да създадат перспектива за усилията на родното им изкуство. Създаването на Кралската академия в Англия през 1768 под ръководството на Рейнолдс съответства на общественото потребление на култура, в което любителите култивират критичната изтънченост на естетическия вкус. Кинг не може да си представи друг естетически стандарт или различен ход на артистичния прогрес в Русия и приветства Екатерина за образователната програма, която включва създаването на колекцията на Ермитажа чрез внос в Русия на творбите на Рембранд и Рубенс и дори на Рейнолдс. Въпреки че Кинг е щедър в

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 34.

похвалите си към Екатерина и отпечатва величествения ѝ образ на титулната страница на книгата си, тя самата отбелязва за него, че „гръцката църква няма нужда да се извинява на един чужденец“<sup>23</sup>. И наистина, отношението на Кинг е пропито със снизхождение. Той счита покварения вкус на народа в православното изкуство като отражение на невежеството на руснаците, което ще се разсее с развитието на прогреса, усъвършенстването на културата и цивилизацията. В крайна сметка, в един друг век английският вкус също ще се развие до такава степен, че да бъде способен да оцени византийския стил.

Такива естетически възражения се надигат не само в Русия, но и в други области на православния свят. Младият ирландски аристократ Джеймс Колфийлд, лорд Шарлмонт, посещава в Голямата си обиколка страните от Италия до Гърция през 1749 и изразява неодобрението си от структурата на православното богослужение: „В Константинопол и във всички други големи градове на Европа и Азия гърците имат безброй църкви, съхранили цялата суетност на тяхната религия.“ Сигурно включва и иконите към тази категория на „суетност“ или безполезни вехтории, но не открива в техния външен вид причина за суетна гордост. Шарлмонт прави унищожителен коментар за иконите, които му показват монасите в един манастир на остров Хиос.

*Показаха ни много реликви – мръсни и зле запазени – сред други на едно старо парче от дъска без следа от цвят по тях, които наричаха портрет на Девата от Св. Лука. Няма по-абсурдно нещо от икони в портика на църквата. Девата е поставена точно над стълбата на Яков в горящия храм на Мойсей и в малкото камъче, което чупи изображението на цар Навуходоносор.<sup>24</sup>*

Шарлмонт е не само естетически отвратен от иконите, но и арогантно осмива православната иконография. Обидите към естетиката не идват единствено от англичани и ирландци. Йезуитският учен Руджеро Бошкович е роден в Дубровник, на границата на православния свят, и получава академичното и духовното си образование в Италия. Пише на италиански от римокатолическа духовна гледна точка за гръцкото село, което посещава през 1762, на един ден път от Константинопол. „В тези гръцки домове има хартиени изображения на светци, доста грозни и неугледни (*brutte e orride*)“, отбелязва той в дневника си. „Откривам ги във

---

<sup>23</sup> Cross, *By the Banks of the Neva*, p. 108; Isabel de Madariaga, *Russia in the Age of Catherine the Great* (New Heaven: Yale University Press, 1981), pp. 533–534; John Brewer, *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), pp. 201–287.

<sup>24</sup> Lord Charlemont, *The Travels of Lord Charlemont in Greece & Turkey: 1749*, ed. W. B. Stanford & E. J. Finopoulos (London: Trigrapj, 1984), pp. 40–41.

всички гръцки къщи.“<sup>25</sup> Отричането на иконите не е чисто теологически въпрос, но по-скоро и проява на естетическо отвращение.

Френският пътешественик Александър-Морис Блан дьо Ланот, граф Отрив, е отвратен по подобен начин от „вида на гръцкото поклонение“, на което се натъква през 1785 в Югоизточна Европа на четири дни път от Константинопол. В църквата, която посещава, са „окачени ужасно безвкусни (*d'un gout détestable*) изображения“ и посочва конкретно по кои критерии иконите са нарушили естетическия му идеал: „Мъжете светци имат прекалено дълги носове, бради и пръсти (*d'une longueur démesurée*), а жените имат цвят на кожата, който не би се понравил, ако все още бяха живи“<sup>26</sup>. Галската му ирония за цветовете на византийските икони е съобразена с пълната увереност в собствения му френски вкус и чувство за пропорция, за които носовете и брадите на православните светци изглеждат нелепо дълги. От Москва до Константинопол просветените пътешественици в православния свят, били те англичани или французи, протестанти или католици, изказват естетически възражения срещу иконите, които подчертават „уникалността“ на православията, неговите източни отлики, видени от западна гледна точка. Този естетически въпрос, формулиран като грозота, грубост, недодяланост и покварен вкус, е повдигнат в контекста на по-общия дискурс за разликата между цивилизоваността на Западна Европа и изостаналостта на Източна Европа.

### Православният ритуал:

#### „Помпозни церемонии, пищни процесии“

Присъщата на православните икони грозота е забелязана от Кинг като поразителен контраст с религиозното изкуство на римокатолицизма, тъй като въпреки че католицизма в богословско отношение противоречи на англиканството, неговите изображения са признати за прелъстително прекрасни постижения на изкуството. Споровете около православните ритуали обаче подчертават доста близката прилика с римокатолицизма, видяна от гледната точка на богословските ценности на протестантството от епохата на Просвещението. Коукс отбелязва в Смоленск: „богослужението се състоеше от безброй церемонии: хората непрестанно се кръстеха, покланяха се пред светините и един към друг и дори докосваха земята с главите си“. В Москва той наблюдава специал-

<sup>25</sup> Ruggiero Giuseppe Boscovich, *Giornale di un Vaggio da Constantinopoli in Polonia dell'abate Ruggerio Guisepe Boscovich* (Milan: Giordano Editore, 1966), p. 17.

<sup>26</sup> Alexandre-Maurice Blanc de Lanautte, comte d'Hauterive, „*Journal inédit d'un voyage: de Constantinople à Jassi, capital de la Moldavie dans l'hiver de 1785*“, in *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie* (Bucharest: L'Institut d'arts graphiques Carol Göbl, 1902), pp. 290–291.

на литургия в чест на свети Александър Невски, отслужена „с всички езически особености, характерни за гръцката религия“, която не успява напълно да оцени на момента: „Объркването сред присъстващите и бързата последователност от различни церемонии отвличаха вниманието ни и не ни позволиха да различим отделните части на литургията. Успяхме да наблюдаваме само пищна проява на помпозност и великолепиe.“<sup>27</sup> Макар че Коукс донякъде признава собствената си вина и неспособност да разграничи, усеща се и нотка на неодобрение в разказа за церемониите, които са твърде объркани, за да допаднат на просветеното наблюдение. Езическите прояви в Москва може и да са били особеност на православията, но помпозността и езическите елементи като цяло се забелязват и в римокатолицизма, гледан през очите на протестантството.

Уилям Ричардсън, който служи като частен учител на децата на британския посланик в Санкт Петербург в периода 1768–1772, публикува поредица от писма от Русия през 1784 и извежда морална поука от осезаемата прекомерност на православните церемонии.

*Запознати сте с догмите на гръцката църква. Преструват се, че принципите им са чисти и рационални, всъщност, съм сигурен, не е така. Мога да ви разкажа за помпозните церемонии, пищните процеси, натруфените дрехи, ярките картини, димящите кандилници и тържествената музика, но въобще не мога да потвърдя, че свещениците са съвсем изрядни или пък че миряните са праведни. Руският селянин в никакъв случай няма да пропусне постите, просването пред иконите и редовното изпълнение на всякакви свещени ритуали: бичувайте го, ако щете, не можете да го задължите да се кръсти с повече от три пръста; но няма да се посвени да открадне или убие. Ако не го бях видял с очите си, никога нямаше да повярвам, че е възможно хората толкова силно да си внушат, че да смятат, че извършват богоугодно на небесата служение, като изпълняват много празни ритуали, докато пренебрегват всякакви морални задължения.*<sup>28</sup>

Помпозността и пищността са считани за външен израз, димна завеса, която прикрива варварската липса на морални ценности. Връзката с протестантската критика срещу католицизма е очевидна, като Ричардсън категорично отхвърля безсмисленото изпълнение на „празни ритуали“, но той отива една стъпка по-далеч като свързва сложността на православните ритуали с чисто сетивното привличане на езичеството.

<sup>27</sup> Coxe, *Travels in Poland and Russia*, Volume I, pp. 260 & 301.

<sup>28</sup> William Richardson, *Anecdotes of the Russian Empire: In a Series of Letters Written, a Few Years Ago, from St. Petersburg* (London, 1784; reprinted in London: Frank Cass, 1968), pp. 59–60.

*Повече от всякога съм съгласен с твоето мнение, че простотата трябва да преобладава във формите на религиозно поклонение... На много пищна церемония на гръцката църква, на която присъствах, всичко беше направено така, че да действа на сетивата и да разпалва въображението: тържествени процесии от свещеници с епископски одеяния – достолепна и многобройна публика – императрицата на тази велика империя и цялата ѝ свита – всички с осанка и изражение на преклонение – мистични форми – и тържествена музика. Бях поразен! Казах си, таз' религия е фалшива; но все пак бях учуден от това, което усетих, и едва не се присъединих към поклонението пред сияещия Светец. На другата вечер бях на изискана опера: музиката – възхитителна, декорите – опияняващи, действието – възвишено, костюмите – великолепни, а смесените танците напомняха на леките ефирни движения на нимфи или свръхестествени същества. В една от частите жрицата на Диана, съпроводена от хор, състоящ се от сто жрици и нимфи, пях химн на богинята; беше трогателно. Странно е, помислих си; вчера изповядвах гръцката вяра, а днес – езичеството.<sup>29</sup>*

За Ричардсън православието е оперна религия, изпъстрена с великолепни церемониални драми, които оказват увличащ ефект върху скептичния протестантски наблюдател. Макар и иконите да изглеждат отблъскващи, самите церемонии са неустойими.

Ричардсън, представяйки си сливането между православие и езичество, също си позволява да откликне на гръцкото в гръцката църква в Русия. През 1771 френският елинист Пиер-Огюстен Ги публикува *Литературно пътешествие в Гърция* и твърди, че е забелязал приемствеността между езичеството в Древна Гърция и религиозните практики на съвременна Гърция. Той потвърждава, че „системата от празници и церемонии е популярна сред хората“ и, както Ричардсън, се чувства пренесен в езическата епоха: „Трябва да видите религиозните празненства, които правят в провинцията; ще ви заприличат на вакханалиите и на поклоненията на древните пред свещен извор, древна гора или други обекти на благоговение и култ.“<sup>30</sup> Ги задълбочава елинистичната си теза, като потвърждава трайната връзка между древни и съвременни гърци, но осъзнава, че сходството в ритуалите също допринася за образа на православието като част от християнските обичаи, които съхраняват непочтените елементи на суеверието, неморалността и езичеството.

---

<sup>1</sup> Ibid., pp. 337–339.

<sup>30</sup> Pierre-Augustin Guys, *Voyage littéraire de la Grèce: ou Lettres sur les grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs moeurs* (Paris: Chez la Veuve Duchesne, 1783), pp. 135–138; вж. и Augustinos, *French Odysseys*, pp. 147–57; David Constantine, *Early Greek Travellers and Hellenic Ideal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 147–67.

Джон Глен Кинг озаглавява книгата си *Обредите и церемониите на гръцката църква в Русия* и така набляга върху ритуалните и церемониалните аспекти на религията, които в посвещението на Джордж III са открито сравнени с римокатолицизма. „Един от въпросите с голямо значение сред многото, които тази тема предполага – пише Кинг – възниква поради приликата между обременяващите церемонии на гръцката и римската църква; естествена последица от техния почти деветстотингодишен съюз, откъдето всеки протестант може да оцени справедливо реформираността на собствената си църква.“<sup>31</sup> От това просветителско англиканско гледище пищните церемонии са не само празни по отношение на моралните си внушения и чувствени в драматичната си привлекателност, но и потискащо обременяващи в непоносимите предписания към набожните. Простотата е по-подходяща от богословска гледна точка, смята Ричардсън, а и много по-удобна в практическо отношение. Православните ритуали напомнят римокатолическите, а британската идентичност е изкована през XVIII век, отчасти в духа на протестантската опозиция срещу римокатолицизма.<sup>32</sup> Кинг цели да задоволи общественото любопитство към православната църква, но в крайна сметка допуска, че монархът и читателите му ще се поздравят, че са проявили похвално благоразумие да бъдат протестанти. Докато философският атеизъм на Волтер става причина в размислите си върху православието той да разгърне тезата си за суеверието, което лежи в основата на всички религии, то протестантските пътешественици, които стават очевидци на сложните православни ритуали, затвърждават предпочитанията си към „простотата“ на религиозното богослужение, особено тяхното собствено, и намират много причини да отрекат общоприетата натруфеност на религиозната суетня.

### **Православният свещеник:**

*„Дълбокото невежество, в което са потънали“*

Ги твърди, че самите ритуали изразяват недуховната същност на православието в Гърция заради невежеството на свещениците: „Религията на народ, воден от свещеници, повечето от които едва сричат, може бъде само повърхностен и безформен култ.“ Под управлението на такива необразовани водачи гърците никога не биха разбрали истинското значение на религията и само могат сляпо да изпълняват ритуалите ѝ. Според него „цялата нация“ е потънала „в мрак и невежество, обезобразена от купища суеверия“, от които християнството се е

<sup>31</sup> King, *Rites and Ceremonies*, посвещението („На краля“).

<sup>32</sup> Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707–1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 11–54.

опазило само в „церемониите, декорациите и помпозността.“<sup>33</sup> Волтер съответно приветства Петър за подчиняването на руската православна църква с нейните „невежи и варварски свещеници“; от просветителска гледна точка невежеството и варварството представляват едно и същото нещо и могат да бъдат лесно забелязани в района на Източна Европа. Наблюденията върху невежеството на православните духовници постоянно присъстват в просветителските разкази за православието и се превръщат в стандартна диагноза за религиозната изостаналост. Невежеството на духовенството ги лишава от способността да облекчат всенародното невежество и така се установява фундаменталната липса на просветеност в православния свят. „Учудването“ на Шоазьол-Гуфие при срещата с монаха почитател на Волтер произтича от преобръщането на предразсъдъците и очакванията на пътешественика. Пристигайки в Патмос, Шоазьол-Гуфие знае, че в планината е закътан манастир и мисли, че знае всичко, което трябва, за монасите: „Цяла Гърция е пълна с такива монаси, почти никой от тях не може да чете, но всички знаят какво влияние има империята на религията над суеверните души. Покорили са доверчивата тълпа от свои сънародници.“<sup>34</sup> Срещата с монах, страстен почитател на Волтер и Русо, е предизвикателство за предразсъдъците на французина по отношение на православното духовенство.

Британските пътешественици в Русия неизменно потвърждават същото наблюдение относно невежеството на духовенството. Един англикански свещеник като Коукс, получил образованието си в Кингс коледж и Кембридж, където е печелил множество отличия по латински, не е могъл да не ги сравни със собствената си позиция на учител на млади аристократи, а и, в крайна сметка, на утвърден писател.

*Енорийските свещеници, които може би и трябва да се най-полезните членове на обществото, в Русия са изметта на народа. Напълно вярно е, че много от тях не могат дори и да четат евангелието на собствения си език, което иначе имат мисията да проповядват, водят църковното богослужение по памет – някоя глава от Новия завет или част от проповедта, която повтарят всеки петък и събота. Въобще не е изненадващо, че някои са толкова неграмотни, като имаме предвид оскъдните средства, които получават от професията си.<sup>35</sup>*

---

<sup>33</sup> Guys, *Voyage littéraire*, p. 134

<sup>34</sup> Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, p. 163.

<sup>35</sup> Coxe, *Travels in Poland and Russia*, Volume III, p. 142–143.

Коукс признава важноста на дохода и социалния статус в живота на образования духовник. Той счита също, че свещеникът в Русия трябва да играе роля в образоването на обикновените хора, въпреки че собствените му преподавателски задължения са сведени до избран кръг от ученици.

*Тъй като енорийските свещеници несъмнено са основните източници, от които знанието трябва да се разпространява сред нисшите класи на народа, ако те, които трябва да просвещават другите, са толкова невежи, то колко ли явно трябва да е невежеството на техните енорияши! Може би няма случай, в който императрицата да е допринесла за образоването на народа си повече от това да въведе семинари за децата на свещениците, като полага усилия да поощри жаждата за либерална наука сред свещениците и да ги измъкне от дълбокото невежество, в което са потънали.<sup>36</sup>*

Така необразоваността на православните свещеници може лесно да бъде свързана с основния въпрос за цивилизоваността на Русия и проблема за изостаналостта на Източна Европа.

Реджиналд Пол Карю, възпитаник на Университетския колеж в Оксфорд, пътува в Русия през 1780 и води дневник за условията на духовниците: „може би би било препоръчително условията на живот на нисшите духовници да бъдат подобрили в името на напредъка на просветеността в Русия.“ Той съжالياва, че Петър Велики не е водил политика, при която „много професори да станат енорийските свещеници“, така „за петдесет години биха се осъществили повече промени, отколкото при сегашното положение на нещата“. Образованието на духовниците е от фундаментално значение за преодоляването на товара на изостаналостта според Пол Карю. Уилям Ричардсън, който по-късно става професор в университета в Глазгоу, в писмата си от Русия поставя въпроса почти катехизистично: „Питате ме конкретно за руските свещеници. Като цяло са много неграмотни.“<sup>37</sup> Британците са единодушни в снизходителното си разочарование от нивото на образованието на духовниците в Русия.

Други пътешественици споделят сходни наблюдения за Югоизточна Европа. Йезуитът Бошкович, изключително начетен астроном и математик, член на Британското кралско общество, е шокиран от състоянието на православното духовенство, когато пътува из Османска България. В едно село той среща млад свещеник, който е женен и има деца – факт, сам по себе си шокиращ за римски католик – но Бошкович е най-поразен от степента на религиозно невежество на свещеника и цялото село:

---

<sup>36</sup> Ibid., pp. 143–144.

<sup>37</sup> Cross, *By the Banks of the Neva*, p. 354; Richardson, *Anecdotes of the Russian Empire*, p. 62.

Той четеше литургията си на гръцки, но неграмотността му и невежеството на цялото бедно паство бяха невъобразими. Не знаеха нищо за религията си освен постите, празниците, кръстния знак, култа към някои изображения, които човек вижда сред тях, някои доста ужасни и грозни, и християнските имена. От това, което успях да науча онази вечер, разговаряйки на родния си език, а и от разпитите на турски, който добре разбира, те не знаят нито „Отче наш“, нито Символа на вярата, или пък основните тайнства на религията. Казаха ми, че свещеникът им не обучава нито децата, нито възрастните, а всеки баща сам обучава децата си. Иначе изглеждаха много добри хора.<sup>38</sup>

Бошкович, родом от Добровник, няма как да не е поне отчасти запознат с православния свят, използва майчиния си славянски език, за да разпитва българите. Изглежда ги изучава дедуктивно, правейки списък с всички неща, които те не знаят, като стига до заключението, че те са добри хора, които живеят в пълно религиозно невежество.

Бошкович пише от България, сякаш е Колумб, открил местното население на Карибските острови. „Смятам, че лесно ще бъдат покръстени, защото ми се струва, че нямат никаква религия (*ningu secta tenian*)“, отбелязва Колумб през 1492, а Бошкович по подобен начин през 1762 изглежда смята, че православните българи са толкова невежи, че едва ли са християни.<sup>39</sup> Едва ли е бил йезуит, ако не е обмислял възможността да ги научи на *Символа на вярата* заедно с *filioque*\* в римокатолически стил. Същността на проблема, който изглежда като добра мисионерска възможност, се корени в невежеството на духовниците. Дори и „грозотата“ на православните икони се обяснява в контекста на всеобщото религиозно невежество. В друго българско село Бошкович потвърждава по-ранните си впечатления:

*Гръцкият поп, т.е. свещеник, идваше към нас... Не беше чувал за Рим или папата, или пък за каквито и да било религиозни спорове, и ме попита дали в Рим имало свещеници. Това очевидно невежество ми беше потвърдено и чрез преводача, така че да не се доверявам единствено на това, което сам разбрах. Беше изненадан, че нямам брада.<sup>40</sup>*

<sup>38</sup> Boscovich, *Giornale*, p. 35.

<sup>39</sup> Dunn, O., J. E. Kelley Jr (eds). *The Diario of Christopher Columbus' First Voyage to America 1492–1493*. Norman: University of Oklahoma Press, 1989, pp. 68–69.

\* *И от сина* (лат.) – фраза, добавена към Никейския символ на вярата от католическата църква. Признава равенството на Исус с Бог.

<sup>40</sup> Boscovich, *Giornale*, p. 62.

Със сигурност Бошкович щеше да е много изненадан, ако точно този свещеник беше попитал за голобрадите философи на френското Просвещение.

Френският пътешественик Отрив е напълно философски настроен, докато прекосява България, но наблюденията му върху православието, колкото и непочтителни да са, са поразително близки с тези на Бошкович. Отрив открива „наполовина турски, наполовина български села, където мюсюлмани и християни живеят заедно, не само без да се мразят, ами дори се събират заедно и пият лошо вино, нарушавайки и Рамадана, и постите и като духовниците си знаят само кръстния знак или *la ilah la allah\** и т.н., и т.н., и са преди всичко добри хора. Невежеството на свещениците е мярка за познанията на всички останали, „невежеството и грубостта на един народ без образование и просвета“ (*„l'ignorance et la grossièreté d'un peuple sans education et sans lumières“*), което Отрив заявява, че смята за „безкрайно простимо“<sup>41</sup>. Всъщност православието в България се явява като противоотрова на фанатичната набожност по други места, особено в сферата римокатолицизма. Наблюденията върху православието за пореден път са оцветени от философските алюзии относно непросветените аспекти на религия по-близо до родната. Шарл-Мари, маркиз дьо Салабери, пътува до Константинопол в аристократично бягство от френската революция, но заклеявява православието с думи, подобни на използваните от революционерите за римокатолицизма. Според Салабери „Същата проказа на невежество, суеверия и фанатизъм – универсалният характер на гръцката религия се е разпрострял над руснаци и турци.“<sup>42</sup> На невежеството може да се гледа като на характерна черта на православието, присъща на целия полуориенталски регион, който се припокрива с нововъзникващия конгломерат от считаните за нецивилизовани земи на Източна Европа.

Римокатолицизмът може би изглежда пропит със суеверия за просветените философи, но православието е едновременно и ориенталско, и нецивилизовано, било то в Константинопол или Санкт Петербург. Интересно е, че юдаизмът оставя същото впечатление за изостаналост и нецивилизованост у просветените пътешественици в Полско-литовската федерация. Така православието служи като един от маркерите, които отличават Източна Европа от Западна Европа през XVIII век, но не е нито единственият, нито определящият. Особеностите на православието по-скоро трябва да бъдат идеологи-

---

\* Няма друг бог освен Аллах. (араб.) – Първият от петте стълба на исляма. Най-основното свидетелство за ислямската вяра. – Бел. пр.

<sup>41</sup> Hauterive, „*Journal inédit*“, pp. 311–313.

<sup>42</sup> Charles-Marie, marquise de Salaberry d'Irumberry, *Voyage à Constantinople, en Italie, et aux îles de l'Archipel, par l'Allemagne et la Hongrie* (Paris: Imprimerie de Craperel, 1799), p. 216.

чески заличени, за да се конструира Източна Европа, невежеството на православието трябва да бъде сравнено и свързано с другите видове невежество в съседните райони, независимо от религията. Като област на полуориенталска изостаналост, Източна Европа включва елементи от православието, юдаизма, исляма и римокатолицизма. Отрив лесно свързва православно невежество в България с „грубостта“ и липсата на просвета.

През 1774 ватиканският нунций във Варшава Джузепе Гарампи размишлява върху униатите или гръцките католици в Украйна и прави същата асоциация, като отбелязва „крайната грубост и безразличното невежество на рутенските народи“. Той има предвид бившите православни общности, които са запазили православните ритуали, но са признали йерархическото върховенство на Рим с Брестката уния през 1596 г. Заради руското влияние в Полша Гарампи има опасения, че униатското рутенско население ще се върне към православието, тъй като „поради невежеството сяпа се подчиняват на свещениците схизматици, които са нахлули там“. Единствената противоотрова е по-доброто образование за униатските свещеници и той хвали Понтификатския колеж във Вилнюс, че възпитава „единствените свещеници от рутенската нация, които са добре образовани и квалифицирани, за да учат народа“<sup>43</sup>. В този случай невежеството на свещениците е отбелязано не като отличителна характеристика на православието в Източна Европа, а по-скоро като основен фактор, който прави региона податлив на „схизматично“ православно влияние.

Когато посещава остров Патмос през 1779, Шоазьол-Гуфие отначало е приятно изненадан, че открива образован православен свещеник, но много скоро става скептичен заради „грубите, прекалени изстъпления“ на човек, „огорчен от съдбата“. Французинът впоследствие дълго се чуди дали събеседникът му наистина е такъв учудващ феномен – просветен монах, или е просто някакъв душевно болен шарлатанин<sup>44</sup>. Все пак Шоазьол-Гуфие не счита за нужно да преразгледа обобщенията за невежеството на православните свещеници. През XX век изследователите на интелектуалната история откриват убедителни доказателства за подобно преразглеждане, като признават, че свещениците играят ключова роля за появата на Гръцкото просвещение. Константин Димарас показва заслугата на Евгени Вулгарис, който превежда и публикува Волтер в Гърция. Пасхалис Китромилидис изучава значението на Йосипос Мисиодакс, който стъпва на научните поста-

---

<sup>43</sup>Larry Wolff, „*Vatican Diplomacy and the Uniates of the Ukraine after the First Partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth*“, *Harvard Ukrainian Studies*, Volume VIII, Number 3–4 (December 1984), pp. 400–401.

<sup>44</sup>Choisel-Gouffier, *Voyage pittoresque*, pp. 164–168.

новки на сър Исак Нютон и оперира в интелектуален контекст, за каквото може да се счита православно просвещение в Югозападна Европа като цяло. Анна Табаки, пишейки за гръцките интелектуалци в Париж, описва географа от Просвещението Даниел Филипидис, който е привлечен към революционна Франция по същото време, когато Салабери напуска страната.<sup>45</sup> Вулгарис, Мисиодакс, Филипидис – всички те принадлежат на духовенството, презирано от пътешествениците през Просвещението, но не са нито типични, нито уникални представители на тази област. Някои, като Мисиодакс, тласкани от собствената си образованост, оплакват недостатъчния престиж на образованието сред колегите и сънародниците си: „Няма по-трудна и по-важна професия от знанието, но в същото време няма по-презирана от нея.“<sup>46</sup> Историците едва сега признават, че невежеството в никакъв случай не е „универсална отлика“ на православно духовенство. Пътешествениците от XVIII век, които безразборно цитират подобни прояви на невежество, всъщност показват ограничеността на собственото си разбиране за православно свят.

Мемоарите на Доситей Обрадович, сръбски свещеник и водеща фигура за православно Просвещение, описват някои от подробностите около неговото интелектуално развитие. Получава образованието си по време на престоя си на Корфу, по това време венецианско владение, през 60-те години на XVIII век.

*Веднага се запознах с мъж на име Андреас Петрицополис, само седем години по-възрастен от мен, но добре подготвен преподавател по старогръцки език и култура. Изразих искрено си желание по време на престоя ми да ми разкаже за философската екзагега на древногръцките мислители и поети[...]. Той ме запозна с добрия си приятел отец Хрисантос от Занте, учител по латински и италиански, с когото поднових изучаването на латинска граматика.<sup>47</sup>*

Разказът на Обрадович говори за съществуването на кръгове сред православните духовници, които съвсем не са били неграмотни, а старателно са обогатявали знанията си. Когато работи във венецианска Далмация и служи на православната общност около Книн, Обрадович отбелязва за местните духовници.

---

<sup>45</sup> Dimaras, „La fortune de Voltaire en Grèce“, pp. 61–94; Anna Tabaki, „Les intellectuels grecs à Paris (fin du XVIIIe – début de XIXe siècle)“, *La Diaspora hellénique en France*, ed. Gilles Grivaud (Athens: L'École française d'Athènes, 2000), pp. 39–53; Paschalis Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Miosiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

<sup>46</sup> Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism*, p. 89.

<sup>47</sup> Dositiej Obradovich, *The Life and Adventures of Dimitrije Obradovich*, ed. George Rapall Noyes (Berkeley: University of California Press, 1953), p. 253.

*Нямаха образование, защото нямаше къде да го получат, но най-хубавото и най-важното нещо беше, че не само не изпитваха каквато и да било злоба, а и притежаваха висок морал и достойнство. А именно това е най-голямата мъдрост! Природната интелигентност беше обединена с чиста любов към истината и честност.*<sup>48</sup>

Обрадович, винаги вторачен в собственото си образование, твърди, че е получил „урок по честност, чистосърдечие, учтивост и внимание“ от необразованите далматински свещеници.<sup>49</sup> Онова, което просветените пътешественици със сигурност биха порицали като невежество, Обрадович счита за чистосърдечие и неопетнена природна интелигентност. Тази гледна точка предполага, че въпреки единодушието на британските пътешественици, френските *philosophes* и йезуити за невежеството на православните свещеници, ситуацията изглежда значително по-сложна и различна, видяна от вътрешността на православно Просвещение.

#### **Адриатическата религия: „От римската или гръцката общност“**

През 1770 Обрадович идва в Скрадин, венецианска Далмация, където се надява да се устрои като православен проповедник, недалеч от адриатическия бряг. Намерението му обаче е възпрепятствано от местния римокатолически свещеник: „тъй като не бях поданик на Венеция, нито пък бих се съгласил да бъда“. Тогава Обрадович отива във Венеция „да посети Аким Заркович, най-видният ни търговец в Скрадин, който се бе установил тук преди мен, за да получи разрешение от Сената от мое име, с което да мога свободно да живея една или две години с вече споменатата титла капелан“. Молбата е отхвърлена и сръбският калугер отива да проповядва сред православната общност в Задар, където „проповедта ми допадна на някои официални лица от Черна гора и търговци от Сараево“.<sup>50</sup> Венецианска Далмация обхваща значителен брой православни жители, може би една пета от четвърт милионното население на провинцията, и отказът Обрадович да се установи в Скрадин е симптом за особена чувствителност към православието в района в този исторически момент. През 1770 руската флота, за учудване на съвременната публика, заобикаляйки цяла Европа, се появява в Адриатическо море, готова да участва по море в продължаващата Руско-турска война.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 231.

<sup>49</sup> Ibid., p. 231.

<sup>50</sup> Ibid., p. 259.

Войната започва през 1768, а през 1769 Екатерина се обръща с манифест към православно население на Османската империя, приканвайки го да се присъедини към руските усилия в името на своето освобождение; през 1770 избухва голямото гръцко въстание, което бележи началото на движението за независимост. Франко Вентури описва ролята на руските агенти и православните търговци в района на Адриатика, които подтикват към съпротивата срещу османците, и отбелязва „набирането на войници сред славяните и гърците, без значение дали са турски или венециански поданици“<sup>51</sup>. Венецианската република, ангажирана с православните размирици в Далмация и Йонийските острови, се противопоставя на руското набиране на венециански православни поданици и долавя заплахата от подриването на суверенитета ѝ. Калугери като Обрадович и православни търговци като тези, които го подпомагат в Скрадин и Задар, са точно онези хора, у които каузата на Екатерина би предизвикала съпричастност и дейно участие и отказът да му се разреши постоянен престой във венецианска Далмация е несъмнено свързан с контекста на Руско-турската война.

Военните години са период на драматичен интерес към Гърция от страна на Просвещението, тъй като гръцкият проект на Екатерина очарова много философи, които ѝ се възхищават. През 1770 Волтер ентусиазирано пише на Екатерина: „Крахът на Османската империя ще бъде отпразнуван в Гърция; Атина ще бъде една от твоите столици; гръцкият ще стане универсален език.“<sup>52</sup> И обратно, това е момент на върхов интерес към Просвещението от страна на гърците. Димарас посочва, че вниманието на гърците към Волтер възниква точно по това време с преводите на творбите му, направени от Вулгарис. Всъщност Димарас изказва мнение, че възходът и падението на „съдбата“ на Волтер в Гърция следва кривата, по която се развива намесата на Екатерина в гръцките проблеми. Китромилидис изразява становището, че обстоятелствата около Руско-турската война стимулират гръцкото „откриване на съвременната международна история“<sup>53</sup>. Този период е ключов и за възприемането на православния свят от Просвещението и за трезвата оценка на съвременното международно значение на православието.

---

<sup>51</sup> Franco Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768–1776: The First Crisis*, trans. R. Burr Litchfield (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 31–36; Venturi, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei lumi* (Rome: Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Rome, 1986), pp. 17–34; Larry Wolff, *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

<sup>52</sup> Voltaire to Catherine, *Correspondence*, 14 September 1770, p. 71; Улф, Лари. *Изобретяването на Източна Европа*, с. 315–323; Constantine, *Early Greek Travellers*, pp. 168–87.

<sup>53</sup> Dimaras, „*La fortune de Voltaire en Grèce*“, pp. 68–74; Kitromilides, „*War and Political Consciousness: Theoretical Implications of Eighteenth-Century Greek Historiography*“, in *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the culture and political thought of south-eastern Europe* (Brookfield, Vermont: Variorum, 1994), p. 357.

Чувствителността към православието е най-голяма в района на Адриатика, където политическата хегемония на Венеция обуздава хетерогенността на италианската, славянската и гръцката култура и съвместното съществуване на римокатолически и православни религиозни общности. Културните интереси в региона подхранват адриатическото Просвещение, което включва фигури като Вулгарис от Корфу и Бошкович от Дубровник, както и Джандоменико (Иван Доминик) Стратико от Задар, Джулио (Джулие) Баямонти от Сплит, Андреа Мемо от Венеция и Алберто Фортис от Падуа, великият университетски град на Венецианската република. Адриатикът привлича и фигурите на православно Просвещение като Обрадович в Корфу или Задар и Мисиодакс в Триест или Венеция. Франко Вентури набляга особено на важноста на адриатическия регион по времето на Руско-турската война като идеологическо изпитание за ancien régime в Европа.

През XVIII век двойното присъствие на римокатолицизма и православието е толкова нормално в Адриатика, че няма нужда едните обреди да бъдат разграничавани от другите. Когато младият Казанова отплава от Венеция за Корфу през 1745, на път за Константинопол, се озовава на кораб с 200 славянски моряци и един славянски свещеник. Казанова го описва, но не споменава нищо за обреди:

*Един славянски свещеник, изпълняващ длъжността свещеник на кораба, един съвсем неук, нахален и суров човек, когото аз при всеки повод се подигравах, беше станал естествено мой враг [...] По време на най-силната буря, той се настани на най-горната палуба и с молитвеник в ръка и заклинявайки, пъдеше оттам дяволите, които вярваше, че вижда в облаците и които показваше на всички моряци. Те се считаха загубени, плачеха, бяха отчаяни и занемариха маневрите, тъй нужни, за да предпазят кораба от скалите[...] Аз осъзнах опасността, на която се излагахме, и лошото влияние на неговите заклинания върху екипажа, като вместо да ги насърчи, ги обезкуражаваше, и сметох за уместно да се намеся. Изкачих се по въжетата на кораба, извиках моряците на работа и им казах, че няма никакви дяволи и че свещеникът, който искаше да им ги покаже, е глупав.<sup>54</sup>*

Тогава моряците се опитали да изхвърлят Казанова зад борда. Този анекдотичен адриатически разказ за невежеството на свещениците и суеверността на славяните напълно съответства на просвещенската гледна точка към православието с изключение на това, че Казанова не е уточнил дали въпросните славянски моряци са православни или римокатолици. Славяните в Далмация вероятно са следвали и двете течения, но за Казанова най-важният въпрос е тяхната славянска националност и яв-

<sup>54</sup> Казанова, Дж. *Спомени*. Т. 1. Пловдив: Калем-90, 1990, с. 303.

ните признаци на изостаналостта, които включват религиозно слабоумие и суеверност. Просветеният пътешественик Казанова се сблъсква със славянската зона в Източна Европа на този кораб по пътя си към Ориента в Константинопол.

Същото безразличие към обредите се вижда и в записките на Алберто Фортис, самият той непочтително просветен римокатолически свещеник, който пътува в Далмация, за да проучи областта и да публикува пътеписа си във Венеция през 1774 със заглавието *Пътуване в Далмация*. Книгата му предизвиква особен интерес заради антропологическия фокус върху „Обичаите на морлаките“, славянското население във вътрешността на венецианска Далмация, които Фортис счита за очарователно примитивни. Тези морлаки са или православни, или римокатолици и когато Фортис проучва религиозните им вярвания, открито твърди, че разликата в обредите няма никакво значение за степента на невежеството им.

*Тези хора, били те от римско или гръцко вероизповедание, имат най-странните разбирания по отношение на религията; а невежеството на онези, които трябва да ги просвещават, ги обгръква все повече с всеки изминал ден. Морлаките упорито вярват във вещици и елфи, в заклинания, нощни видения, магии, сякаш хиляди пъти са ги виждали с очите си. Вярват и в съществуването на вампири, както в Трансилвания, и твърдят, че те смучат детска кръв[...] Жените морлаки са, съвсем естествено, сто пъти по-страхливи и склонни към халюцинации от мъжете, а някои, съм чувал да казват, че се смятат за вещици.<sup>55</sup>*

Макар че специално се оплаква от невежеството на свещениците на морлаките („невежеството на онези, които трябваше да ги просвещават“), Фортис не свързва този проблем с православието. В духа на Русо той дори се възхищава от морлаките като благородни диваци, но се отнася към суеверността със същия дух на безразлично към вероизповеданието презрение, който вдъхновява Казанова от предишното поколение в Адриатика.

През 80-те години на XVIII век Джандоменико Стратико, като римокатолически епископ на далматинския остров Хвар, подчертава важноста от образоването на латинските свещеници, за да могат те по-добре да просвещават миряните, на друго място предлага същата стратегия и за православните свещеници. Философът от Далмация Джулио Баджамонти приветства Стратицо в духа на свършен просветителски екуменизъм: „По принцип го считам за философ епископ, гражданин епископ,

---

<sup>55</sup>Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia* (Venice: Presso Alvise Milocco, 1774; reprinted in Munich & Sarajevo: Verlag Otto Sagner & Veselin Maslesa, 1974), I, pp. 63–64.

епископ на обществото, което е все едно да кажем на природата.“ Андреа Мемо, разглеждайки през 1790 Далмация от венецианска имперска перспектива, препоръчва държавна намеса във „важния въпрос за религиозното образование, касаещо католическата църква, както и гръко-сръбската“. Той смята, че духовниците от двете църкви могат, ако се обучат добре, да предложат същата услуга на държавата, т.е. да образуват хората. Мемо дори предлага съставянето на „зеделски катехизис“, за да могат духовниците да използват религиозните форми за чисто светската цел – усъвършенстват земеделието в Далмация.<sup>56</sup> Следователно Казанова, Фортис, Стратико, Баджамонти и Мемо в Адриатическия регион разсъждават за религията по такъв начин, че поставят приоритета на цивилизацията и просвещението над всякакво разграничение на обредите на римокатолически и православни.

Все пак, въпреки адриатическия екуменизъм относно социалните импликации на религията, руско-турските военни действия между 1768 и 1774 и отново през 1787 и 1791 предизвикват нарастващо осъзнаване, че православието има и политическо значение. Главният проведитор\* Доменико Кондулмер, губернатор на Далмация, пише до венецианските държавни инквизитори през 1769 за резултат от призива на Екатерина към православно население в провинцията. Той се тревожи, че размириците в съседна Черна гора ще провокират православно население във венецианска Далмация и венецианска Албания. „Почти беше невъзможно всеобщото въстание в Черна гора в полза на Русия да не предизвика тревожно настроение в Републиката, пише Кондулмер, имайки предвид близостта, характера на смесените интереси и еднаквото вероизповедание в двете нации.“ Според формулировката на Кондулмер православието притежава национална значимост, като изковава връзка между две нации, в този случай между славянските нации на Далмация и Черна гора. Затова той усеща, че трябва да предприеме мерки да наблюдава и съдържа силата на православните чувства в Далмация. Когато папа Климент XVI е избран в Рим през 1769 г., Кондулмер демонстративно наказва „онези гърци, които отказват да участват в официалните празненства за най-подходящата възхвала на нашия Бог“, и се опитва „да ги задължи на сила“, като хвърля в затвора водачите им.<sup>57</sup> Тези „гърци“ най-вероят-

---

<sup>56</sup> Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Volume V, *L'Italia dei lumi*, Tomo II, *La Repubblica à Venezia* (Turin: Giulio Einaudi, 1990), pp. 401–406; Giulio Bajamonti, *A Monsignore Stratico per il Suo ingresso nella chiesa vescovile di Lesina* (Padua: Stamperia Penada, 1786), p. 5; Andrea Memmo, *Inquisitorato ai Pubblici Rolli*, *Archivio di Stato di Venezia, Senato: Rettori, filza 389* (1790), 27 March 1790; filza 390 (1790), 29 May 1790.

\* Висше длъжностно лице в република Венеция, чиято задача е да контролира всичко, което се случва в държавата.

<sup>57</sup> Domenico Condulmer, *Archivio di Stato di Venezia, Inquisitori di Stato*, buste 279/280 (Dispacci dai Proveditori Generali in Dalmazia, 1768–75), 23 October 1769; Bernardino Honorati, *Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura di Venezia*, registro 39 (Lettere alla Segretaria di Stato, 1767–1775), 1 July 1769.

но са православни далматински славяни и грубата реакция на Кондулмер отразява съвременния проблем за политическата лоялност в Далмация във време, в което руските агенти набират православни далматинци да се бият срещу турците. На Йонийските острови Венеция управлява етнически гърци и с пристигането на руската флота във Венеция през 1770 венецианските власти в Кефалония са разтревожени от размириците, причинени от „общата религия, реномето на потенциалните завоеватели, подтиците към аскетизъм на свещениците, амбицията, бедността, броя на безделниците, бандитите и престъпниците“. Венеция запазва пълен неутралитет в Руско-турската война и през 1770 Волтер пише на Екатерина: „Не обичам венецианците, които чакат прекалено дълго, за да се превърнат в гърци.“<sup>58</sup> Чувството на Волтер за „гръцкост“ произтича от въстанието и носи международна политическа конотация, но има връзка и с международните религиозни импликации на „гръцкостта“, която венецианците схващат като православна солидарност, сходство в религията.

Представителят на Екатерина във Венеция, Пано Маруци, участва в прехвърлянето на руско оръжие в Гърция, а и в самия град Венеция се усеща благоразположение към Русия, въпреки резервираното упорство на правителството за неутралитет. Венеция е издателски център на гръцки, славянски и италиански съчинения за Русия, включително на възхвали на Петър и Екатерина Велика. През 1772 г. гръцкият издател във Венеция Димитриос Теодосиу публикува книга за Петър „на славянски език“, вероятно предназначена за читателите в Далмация. През 1773 във Венеция се появява италианският превод на френската *Възхвала на Екатерина* в чест на военните ѝ победи.<sup>59</sup> Възторгът към Русия сред гръцките и славянските поданици на Венецианската република нараства, а също и сред просветените френски и италиански писатели, членове на Републиката на словото.

През 1772 г. главният проведитор Джакомо Да Рива забелязва, че в Далмация тече „тайно прелъстяване на жителите в служба на Русия“. През 1775 с края на войната главният проведитор Джакомо Градениго обяснява пред държавните инквизитори как е извършвано това „прелъстяване“. Виновниците са калугерите, православното духовенство, които прелъстяват славяните в Далмация.

*Именно калугерите, и по-специално Спиродон Симич внушава на морлаките да се отчуждават от правителството на Републиката, като предава от семейство на семейство, че това не е техният закон суверен, че неговата единствена цел е да ги накара да отстъпят*

<sup>58</sup> Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768–1776: The First Crisis*, p. 40; Voltaire to Catherine, Correspondence, 14 September 1770, p. 71.

<sup>59</sup> Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768–1776: The First Crisis*, pp. 62–67.

*от вярата си и да приемат римската, че те трябва да преминат към Москва, законния суверен на всички гърци по света, и добавя описанието на щастieto на плодородните земи.*<sup>60</sup>

Политическото послание е сложно поради факта, че православните калугери казват на славяните морлаки, че са „гърци“ и, следователно, трябва да са предани на Русия. В района на Адриатика православно духовенство не само че не е необразовано, то е и твърде светски настроено и се възползва от невежеството на населението.

През 1775 г. Гарампи, папският нунций във Варшава, споделя опасенията си, че „невежото“ население в Украйна ще „се подчини сляпо“ на православните свещеници и ще отхвърли униатската си обвързаност с Рим. Нунцията се опасява, че в резултат на това религиозно отстъпничество рутенците могат да признаят Екатерина като законен суверен на православния свят:

*Невежи и недодялани, често груби, понякога суеверни, почти винаги глупави – със сигурност не могат да различат гражданското от религиозното подчинение. Когато такъв народ бъде спечелен за гръцката ориенталска религия, ще бъркат центъра на религиозната си общност – Петербург, с политическия център – полската република.*<sup>61</sup>

Готовността на Екатерина да се възползва от тази религиозна солидарност и да подкопае политическата лоялност, както и нейната политика на война и разширяване за сметка на Полша и Османската империя между 1768 и 1774 г., прави наблюдателите на православието неочаквано чувствителни към политическите аспекти на религиозната идентичност. Ако в Полша има основания за страх, че униатите ще преоткрият православието и ще се обърнат към Санкт Петербург, то във Венеция се наблюдава сериозна загриженост за възможното отчуждаване на православно население в Далмация и Йонийските острови, тъй като калугерите биха могли да обяснят на „невежите“ православни от района на Адриатика политическата важност на православието в международен контекст.

---

<sup>60</sup> Giacomo Da Riva, Archivio di Stato di Venezia, *Senato: Dispacci: Provveditori da Terra e da Mar*, filza 625 (Da Riva, 1771–72), 3 June 1772; Giacomo Gradenigo, Archivio di Stato di Venezia, *Inquisitori di Stato*, buste 279/280 (Dispacci dai Provveditori Generali in Dalmazia, 1768–75), 10 August 1775.

<sup>61</sup> Wolff, „Vatican Diplomacy and the Uniates of the Ukraine“, p. 406.

*Екатерина в Далмация*  
*„Наши обичаи, наша религия“*

През 1788 г. във Венеция е публикуван романът *Морлаките*, сантиментален роман за любов и политика сред морлаките от венецианска Далмация на фона на войната между Русия и Османската империя от 1768–1774. В романа се описва как морлаките в този определен исторически момент осъзнават своята историческа принадлежност към славяните и че, следователно, са свързани като нация с руснаците. Така романът предлага художествено пресъздаване на политическото „прелъстяване“, обезпокоило до голяма степен венецианските управници като Да Рива по времето на Руско-османската война. Всъщност публикуването на романа съвпада с нова вълна от вражди, войната между Русия и Османската империя 1787–1791 г. Автор на романа *Морлаките* е Джустиниана Уини, графиня на Орсини-Розенберг. Тя пише на френски, езикът на философията. По име и по баща е англичанка, а австрийка – по мъж, вече покойник. Но в действителност е изцяло венецианка – по рождение, местоживеене, общителност и дори по романтика. Авторката има скандални връзки с Андреа Мемо и Казанова, който я споменава в мемоарите си като госпожица Х.С.V. В по-широк смисъл произходът на Джустиниана е адриатически, тъй като майката е от гръцко семейство и идва във Венеция от йонийския остров Левкас.<sup>62</sup>

Романът е резултат на адриатическото Просвещение и темата му е свързана с адриатическия регион и връзката му с войната между Русия и Османската империя. Уини, която бродираща върху антропологията на Фортис, представя планините в близост до адриатическото крайбрежие в духа на фантазията ала Русо, свят на примитивните морлаки, живеещи сред природата, напълно изолирани от широкия свят, докато един ден сред тях не се появява калугер. Така тя въвежда в романа персонаж, познат на венецианските чиновници, които са били на служба в Далмация, например Градениро, но познат и на просветените читатели, запознати с писания за православния свят. Димарас смята, че оценката на православното Просвещение би трябвало да включва противопоставяне на просветителския стереотип за невежия и нецивилизован калугер: „Трябва целенасочено да отстраним от съзнанието си образа на гръцките калугери, фанатизирани, тесногръди, невежи, космати, нечистоплътни, както ги описват пътешествениците от тази епоха.“<sup>63</sup> Подобен стереотип почти не включва онази част от православното духо-

---

<sup>62</sup> Casanova, *Memoires*, I, pp. 672 & 1180; Baron Alfred Auguste Ernouf, „Notice sur la vie et les ecrits de Justine Wynne, comtesse des Ursins et de Rosenberg“, *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothecaire*, Paris (June & July, 1858), pp. 997–1012.

<sup>63</sup> Dimaras, „La fortune de Voltaire en Grèce“, p. 66.

венство, която се стреми да се включи в Просвещението, фигури като Вулгарис, Мисиодакс, Обрадович. Разбира се, съществува и друг тип калугер от XVIII век, който не се вписва в съвременните представи, това е интересуваният се от политика калугер, например Спиридон Симич, чиято дейност толкова тревожи венецианските власти. Именно тази последна категория от православно духовенство избира да представи в света на своя роман Джустиниана Уини, с нейната адриатическа гледна точка.

Нейният герой посещава малко селце в планините на Далмация след дълго пътуване, отвело го чак до Санкт Петербург. Той поучава морлаките за широкия свят, докато те пекаат агне на огъня. Калугерът им обяснява, че техните предци са дошли от север, от земите на руснаците, минали за река Сава и планините на Босна, и са се установили тук, в Далмация. „Ето, приятели мои, казва той, ние сме една кръв, руснаците са наши братя.“<sup>64</sup> В края на XVII век философите на Просвещението едва започват да признават етнографската връзка сред славянските народи и да подчертават нейната важност. Хердер ще придаде на тази идея най-известната ѝ формулировка в труда си *Славянските народи* в четвъртата част на своите *Идеи към философията на историята на човечеството*, публикувани през 1791 г. Уини, чийто роман се появява през 1788 г., вероятно се връща към спомените на Фортис за *Popoli Slavi* от *Пътуване в Далмация* от 1774 г.<sup>65</sup> Тя се връща към периода на предишната война между Русия и Османската империя, когато калугерите са изглеждали съмнително подмолни за венецианските власти.

Литературният герой на Уини ентусиазирано говори на морлаките за руската история, като обръща специално внимание на постиженията на Петър Велики. „Бог, защитникът на славяните, гледа на тях благосклонно, заявява калугерът, и им дава суверен, предопределен от него да осъществи чудесата на сътворение и всемогъщество. Името му е Петър, а е наричан по света Петър Велики.“<sup>66</sup> Подобна хипербола всъщност само малко надхвърля легендата, която се носи за Петър в епохата на Просвещението, която прославя опита му да „цивилизова“ Русия. Волтер е ангажиран с темата за Петър още от *История на Карл XII* от 1731 г. и се отдава още по-пълно на изключителния цар в два тома за Руската империя при управлението на Петър Велики, които излизат през 1759 и 1763 г.<sup>67</sup> В концепцията на Волтер просветителски-

<sup>64</sup> Giustiniana Wynne, *Les Morlaques* (Venice, 1788), p. 52

<sup>65</sup> Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, I, pp. 44–45; Barbara W. Maggs, „Three Phases of Primitivism in Portraits of Eighteen-Century Croatia“, *Slavonic and East European Review*, Volume 67, Number 4 (October 1989), pp. 546–63.

<sup>66</sup> Wynne, *Les Morlaques*, pp. 57–58.

<sup>67</sup> Улф, *Изобретяването на Източна Европа*, с. 306–312; Albert Lortholary, *Le Mirage russe en France au XVIIIe siècle* (Paris: Boivin, 1951), pp. 11–76.

те постижения на Петър включват усмиряване на „невежите и варварски“ православни духовници, но Уини предлага друг вариант на легендата, в която тя представя православен духовник, разказващ легендата за Петър и пропагандиращ Русия в планините на Далмация. Нещо повече, тя се опитва да представи в своя роман как тази легенда, първоначално създадена от изисканите френски философи, би била приета сред предполагаемо примитивното славянско население.

Отдал необходимото внимание на Петър, калугерът продължава с дори още по-вълнуващата тема за Екатерина.

*Да, от самия рай, изкреця изключително емоционално калугерът, от самия рай няколко години по-късно се спусна една жена, жена [...], съвършена и несравнима, Екатерина, Екатерина, тя сама успя да издигне империята до мощ и слава, каквито и най-великите люде не биха дръзнали да си представят. Росата на зората, топлината на следобедна, хладината на вечерта не са толкова благодатни като Екатерина. Гъстият мрак, покрил голяма част от света, се разпръсна от сияйната зора [...]. Екатерина се появи като слънцето.<sup>68</sup>*

Калугерът използва познати от Просвещението метафори, когато представя Екатерина като източник на светлина, разпръсваща мрака. Това е легендата от Просвещението за Екатерина, такава, каквато е била създадена от философите, в това число и Волтер, още от времето, когато идва на власт през 1762 г. Шоазьол-Гуфие вероятно е бил изненадан да открие калугер, който се възхищава на Волтер, но героят на Уини в нейния роман всъщност повтаря Волтер в духа на неговото екстравагантно ласкателство към императрицата. Писателката посвещава романа си на Екатерина, която не изглежда особено заинтригува: „Кажете на граф Чернишев, че го моля да благодари на графиня Уини Розенберг за нейното писмо, за нейните добри чувства към мен и за нейната книга *Морлаките*. Ако имам свободно време, ще се опитам да я прочета. Сега съм твърде заета.“<sup>69</sup> Но посвещението в книгата на Уини отразява един фикционален сценарий, който драматизира отчуждението на морлаките от венецианския суверен и пренасочването политическата им преданост към Екатерина.

Спиридон Симич трябва да е виждал Екатерина в религиозно отношение като „законен суверен на всички гърци по света“, героят на Уини може би е променил формулировката в етнографски смисъл и Екатерина се е превърнала в суверен на всички славяни.

<sup>68</sup> Wynne, *Les Morlaques*, pp. 58–59.

<sup>69</sup> Maggs, „Three Phases of Primitivism“, p. 557; Lortholary, *Le Mirage russe*, pp. 79–170; Улф, *Изобретяването на Източна Европа*, с. 292–349; Wolff, „The Fantasy of Catherine in the Fiction of the Enlightenment: From Baron Munchausen to the Marquis de Sade“, in *Eros and Pornography in Russian Culture*, eds. Marcus Levitt & Andrei Toporkov (Moscow: Lodomir, 1999), pp. 249–61.

*Живей, Екатерина, бъди безсмъртна като твоята слава! Живей и бъди толкова щастлива, колкото е и величието ти. Протегни носещите победа ръце към изгряващото слънце: преследвай варварите, които омърсяват със своето безбожие и жестокост прекрасните страни, огрени от първите лъчи на слънцето. Разпространявай религията ни, езика ни и добрите си дела чак до планините на Старнаца; ние охраняваме проходите от враговете. Един ден ще ги прекосим и ще поздравим братята си от равнините от другата страна. Ще им дадем дъщерите си, а те – своите; ще подновим връзките си. Ще седим край огньовете пред домовете си и ще пеем заедно песните на предците. Ще бъдем учени от тези, които почитат името ти, а смелите морлаки ще извикат „Да живее безсмъртната Екатерина, любовта на народа, ужасът на варварите, величието на земята.“<sup>70</sup>*

Така калугерът подканва Екатерина да освободи Югоизточна Европа от османска власт и призовава морлаките да намерят в себе си политическия импулс да се присъединят към руснаците в духа на националното побратимяване. Те са свързани религиозно и езиково – „нашата религия, нашият език“ – и остава само морлаките и руснаците да признаят и потвърдят общата си славянска идентичност, като разменят дъщерите си и запеват стари песни. Тази славянска политическа фантазия е политически кошмар за Венеция, а фикционалният калугер на Уини не е нищо друго освен представител на православно духовенство. В този смисъл Просвещението в Адриатика успява да представи международното политическо значение на православието в дух, който надхвърля традиционните му атрибути – суеверието и невежеството.

В романа хвалебствията на калугера към Екатерина предизвикват открито религиозно преклонение пред руската владетелка и морлаките започват да я почитат като божество. Издигат статуя на императрицата в горите, извайват образа ѝ, украсяват го в морлашки стил с монети и мъниста и коленичат пред създадения от тях идол. Старейшината на селото, вдъхновен от калугера, се обръща към тях с думите „Да, на колене, деца мои, преклонете се пред образа на великата Екатерина.“ Той им обяснява връзката им с Екатерина, като отбелязва, че „тя говори езика ни“, „безбройните ѝ поданици имат нашите обичаи, нашата религия“. Руснаците и морлаките са една нация: „пеят нашите песни, почитаме едни и същи предци, те са славяни като нас“. Пред статуята на Екатерина е посветено дете с думите „Ти си славянин“. Православният калугер е този, който разкрива пред морлаките великата етнографска истина, а адриатическата перспектива на Уини ѝ помага да анализира тези религиозни и политически измерения на Източна Европа и по-специално да оцени намесата на православието в политиката.

---

<sup>70</sup> Wynne, *Les Morlaques*, pp. 61–62.

### **Заключение:**

#### *„След смъртта на знаменития Волтер“*

През 1766 г. Волтер пише на Екатерина от името на Просвещението: „Ние тримата, Дидро, Д'Аламбер и аз, които изградихме твоя олтар; ти ме направи езичник. Аз съм идолопоклонник, мадам, в краката на Ваше величество.“ През 1772 г. Волтер доказва отново своето благоговение пред „света Екатерина Втора, пред която се прекланям“. Джустиниана Уини също описва въображаем култ към Екатерина сред морлаките, идолопоклоннически култ, при който коленичат пред идол на руската императрица. Тази странна художествена измислица в действителност е в унисон не само с просветителските възгледи на Екатерина, но и с просветителските възгледи за православието. Пътешествениците са единомисленици, че православието с неговото почитане на иконите е идолопоклонническа религия. Нещо повече, православните ритуали понякога са считани за екстравагантна „суетност“, въпреки че католицизмът може да бъде възприет по същия начин. За Уилям Ричардсън православните обреди изглеждат близки до езичеството, когато ги сравнява с една вечер в операта: „Странно е, помислих си, вчера изповядвах гръцката вяра, а днес – езичеството.“ Пиер-Огюстен Ги отива още по-далеч, като според него суеверните религиозни ритуали от Гърция са отражение на упорството на езичеството от древността: „ще ви заприличат на вакханалиите и на поклоненията на древните пред свещен извор, древна гора или други обекти на благоговение и култ.“ В романа на Уини православният калугер проповядва политическата мъдрост на Просвещението, свързана с Петър и Екатерина, която подтиква морлаките към езическо обожествяване на тяхната собствена национална идентичност.

Според Константинос Димарас 1791 г. е повратна точка в „съдбата“ на Волтер в Гърция, тъй като мирното споразумение на Екатерина с Османската империя и враждебността ѝ към френската революция карат православната патриаршия в Константинопол да заеме открито негативна позиция спрямо Просвещението, без да се страхува да предизвика гнева на Русия. „Трофеят на православната вяра“, публикуван на гръцки език във Виена през 1791 г., изобличава Волтер като атеист. През същата година, тленните останки на Волтер са пренесени в Пантеона в революционен Париж и Адамантиос Кораис отбелязва своето просветителско възхищение към Волтер, като припомня в писмо от Париж до Смирна обстоятелствата около смъртта на френския философ през 1778 г.

*Вероятно след смъртта на знаменития Волтер сте чули, че парижкото духовенство не разреши да бъде погребан в Париж... Монасите използват претекста, че Волтер е бил неблагочестив човек... (Но) ако Волтер бе писал срещу религията, те бяха единствената причина. Кажете ми, моля те, как е възможно да уважаваеш религията, когато виждаш, че нейните водачи и господари правят точно обратното на*

*това, което проповядват; и дали религията днес е абсолютно същата, както ни е завещал Исус Христос? Монасите са я променили толкова много... Тази религия на монасите, отдалечена и противопоставяща се на Бога, която Волтер изобличи и накрая отвори очите на хората.*<sup>71</sup>

Реабилитирането на Волтер чрез заклеяване на католическите монаси със сигурност е донесло в Смирна и някакво скрито предупреждение към православно духовенство. Тази стратегия на индиректна религиозна критика е същата, която Волтер използва, за да очерни православието, за да изобличи католицизма. Има известна ирония във факта, че православната патриаршия, когато заклеява Волтер като неблагодарен, понякога го свързва с представителите на католицизма. „Нека не бързае да се усмихваме“, казва Димарас, според когото за самия Волтер това би било забавно. „Няма съмнение, че на църквата в Константинопол ѝ липсва прецизност по отношение на актуалните настроения на Запад. Но е възможно и объркването да е било целенасочено, като е прехвърлило върху Волтер традиционната враждебност на православно духовенство към църквата в Рим.“<sup>72</sup> Така принципът на асоциирането и пренасочването на религиозния антагонизъм действа от различни гледни точки в многостранната обвързаност на Просвещението с православието, католицизма, протестанството и езичеството.

В очите на Просвещението православието би могло да бъде разглеждано като чисто суеверие и в този смисъл тясно свързано с другите европейски религии, всички заедно отхвърляни от философите. В същото време православието би могло да бъде разглеждано като религиозен аспект на нецивилизованото общество и в този контекст тясно свързано с другите атрибути, смятани като цяло за неделима част от Източна Европа. Докато понякога православието изглежда се отличава в религиозно отношение, неговите характерни аспекти го правят част от общоприетите интелектуални модели и отношения. В това философско напрежение между забелязаната уникалност и генерализирането на православието, определяна от амбивалентността на просветителската перспектива, една въобразена визия, като тази на Уини, може да различи отделните общности на характерната модерна националност и преплитащите се отношения на съвременната международна политика.

Larry Wolff, *The Enlightenment and the Orthodox Word*. Athens: Institute for Neohellenic Researches. National Hellenic Research Foundation, 2001.

**Превод: Весела Куманичлиева и Венцислав Василев**

<sup>71</sup> Dimaras, „La Fortune de Voltaire en Grèce“, pp. 69–74; Tabaki, „Les intellectuels grecs à Paris“, pp. 47–48; Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1989), pp. 561–566.

<sup>72</sup> Dimaras, „La fortune de Voltaire en Grèce“, pp. 98–99.